



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2012

**Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme –
Wahrnehmungen – Perspektiven**

Frey, Jörg

DOI: <https://doi.org/10.1628/004435412803973935>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-69657>

Journal Article

Originally published at:

Frey, Jörg (2012). Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 109(4):445-471.

DOI: <https://doi.org/10.1628/004435412803973935>

Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum

Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven¹

VON

JÖRG FREY

Jesus von Nazareth war Jude. Seine Anhänger und Schüler waren es auch: Petrus ebenso wie Paulus und die große Mehrzahl der Tradenten und Autoren, deren Zeugnisse und Schriften im Neuen Testament gesammelt sind. Sie waren geprägt durch die Schriften und die Glaubenstraditionen Israels, in Palästina oder in der Diaspora. Das Christentum hat als jüdische ›Sekte‹ begonnen, als eine messianische, universalistisch ausgerichtete, aber eben doch ganz und gar *jüdische* Bewegung.² Dass diese sich dann im Verlauf der Zeit aus dem jüdischen Rahmen herausbewegt hat, dass es – früher oder später – doch zur »Trennung der Wege« zwischen der Synagoge und der sich immer stärker heidenchristlich formierenden Kirche kam,³ zu gegenseitiger Abgrenzung und Polemik und dann zu einer schmerzlichen Geschichte vermeintlich christlicher Judenfeindschaft, das gehört zur Tragik des gemeinsamen Ursprungs, des Herausbrechens einer ›neuen‹ Glaubensweise aus einer schon bestehenden, und der weiteren Herausbildung von Identitäten in gegenseitiger Abgrenzung. Mit der Zeit wurden ›jüdisch‹ und ›christlich‹ sich ausschließende Gegensätze. Das Judentum der frühen

¹ Öffentliche Antrittsvorlesung an der Universität Zürich am 9. Mai 2011, deren Text leicht erweitert, aber in der Vortragsfassung belassen wurde. Ich möchte dabei die Bezeichnung meines Lehrstuhls »für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkten Antikes Judentum und Hermeneutik« aufnehmen und zeigen, inwiefern diese drei Aspekte zusammenkommen können: neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum ohnehin, aber auch die Hermeneutik als Reflexion über das Verstehen, konkret: das Verstehen jüdischer Texte im Rahmen der christlich-theologischen Bibelwissenschaft. Meinem Kollegen Hans Weder danke ich sehr für kritische Diskussionen, meinen Assistenten Dr. Benjamin Schließer und Nadine Kessler für vielerlei Hilfe.

² So M. HENGEL, Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung (1997; in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana*. Kleine Schriften II [WUNT 109], 1999, 200–218).

³ Der Zeitpunkt dieser Trennung ist strittig: Dass es zu einer solchen Trennung kam, ist nicht zu bestreiten, umstritten ist nur, wann, wie (un-)einheitlich und mit welchen Folgen sich diese ereignete. Vgl. zuletzt (mit der These eines noch langen Miteinanders) A. H. BECKER/A. Y. REED (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95), 2003; D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia/PA 2004.

Jahrhunderte saß bald zwischen allen Stühlen und verschwand wohl im fünften Jahrhundert.⁴ Doch die christliche Überlieferung trägt den Keim des Jüdischen unablösbar in sich, in der Person Jesu wie in den Schriften des Paulus und der anderen Zeugen: Sie teilt mit ihren jüdischen Zeitgenossen nicht nur die Argumentation mit den Schriften des später sogenannten Alten Testaments, sondern auch die Methoden seiner Auslegung wie überhaupt die Prägung durch jüdische Denk- und Glaubensformen aus der Zeit des Zweiten Tempels: die Apokalyptik und die Weisheitsüberlieferung, den Bezug auf den Jerusalemer Tempel ebenso wie auf die in der Diaspora entwickelten Frömmigkeitsformen. Das Christentum enthält so in seiner grundlegenden Tradition ein Substrat, das es – bewusst oder unbewusst – übernommen hat: etwas fremd Gewordenes in sich selbst, und es kann sich vor diesem Fremden nicht retten, es nicht abstoßen, sondern ist bleibend auf das Gespräch mit ihm angewiesen. Vielleicht liegt in dieser Integrationsfähigkeit gerade eine der größten Stärken des christlichen (wie schon zuvor des israelitisch-jüdischen) Glaubens. Dagegen führen alle Versuche, die jüdischen Eierschalen abzuwerfen, stets zu einer gefährlichen Vereinseitigung.

Daraus folgt: Man kann das frühe Christentum und die Texte des Neuen Testaments nur verstehen, wenn man mit der Welt vertraut ist, in der Jesus und die Apostel lebten, wenn man das zeitgenössische Judentum, seine Geschichte und Frömmigkeit kennt. Neutestamentliche Wissenschaft, die Sinn und Tragweite der frühchristlichen Zeugnisse in ihrem ursprünglichen Kontext verstehen will, ist daher notwendig auf das Studium des antiken Judentums angewiesen: der Apokryphen und Pseudepigraphen, der Werke von Josephus und Philo, der Textfunde vom Toten Meer und auch der frühen rabbinischen Literatur. Je tiefer man hier gräbt bzw. je mehr man über den Tellerrand der neutestamentlichen Texte hinaus blickt, desto mehr eröffnen sich frische Einsichten, die auch theologisch von Bedeutung sind. Das antike Judentum zu studieren heißt auch im Rahmen des Theologiestudiums nicht *Allotria* treiben! Vielmehr gilt es, zu den vielleicht fremd gewordenen Grundlagen der eigenen Tradition zurückzufragen und letztlich die eigenen Quellen neu zu erschließen.

⁴ Zur Geschichte des Judenchristentums vgl. J. FREY, Die Fragmente judenchristlicher Evangelien (in: CH. MARKSCHIES/J. SCHRÖTER [Hg.; in Verbindung mit A. HEISER], *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 1: Evangelien und Verwandtes, 2012, 560–660).

*1. Probleme: Die Wahrnehmung des Jüdischen
in der christlichen Exegese*

Doch ist die Geschichte der Wahrnehmung des Jüdischen in der christlichen Theologie und Exegese mehr eine Geschichte der Polemik, Kontrastierung und Neutralisierung, auch der Verkennung und der Ignoranz. Ich kann dies hier nur sehr knapp skizzieren:

Zwar haben schon einige Kirchenväter, v.a. Origenes und Hieronymus, jüdische Traditionen in ihren Bibelauslegungen aufgenommen.⁵ Doch das dominante Interesse der christlichen Befassung mit dem Judentum durch die Jahrhunderte war letztlich der Aufweis der Wahrheit des christlichen Glaubens und die polemische Abwehr konkurrierender Ansprüche. Auch wo in der christlichen Hebraistik,⁶ z. B. bei Johann Buxtorf⁷ oder John Lightfoot⁸, große Kenntnisse der jüdischen Traditionsliteratur und immense Sammlungen von Parallelen zum Neuen Testament angehäuft wurden, ging es oft primär darum, die Wahrheit der christlichen Messiaslehre aus der hebräischen Überlieferung aufzuzeigen – im Gegenüber zum klassischen und zeitgenössischen Judentum.⁹

In der voraufklärerischen Theologie kann dies nicht verwundern. Doch auch und gerade in der Epoche, in der sich die historisch-kritische Bibelwissenschaft herausbildete, zeigen sich analoge Tendenzen, nur in anderem Gewand. Das Jüdische avancierte zu der negativen Folie, von der sich dann die wahre, allgemeine Religion leuchtend abheben konnte; es waren die Eierschalen, die das

⁵ Vgl. zum Überblick W. HORBURY, *Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers* (in: M. J. MULDER [Hg.], *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* [CRI II/1], Assen/Philadelphia/PA 1988, 727–787), 770–776; vgl. auch A. SALVESEN, *A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome* (in: BECKER/REED [s. Anm. 3], 233–258).

⁶ Zur Kontroverstheologie der christlichen Hebraisten vgl. S. KRAUSS, *The Jewish-Christian Controversy. From the Earliest Times to 1789*, Bd. 1, hg. und überarbeitet von W. HORBURY (TSAJ 56), 1995, 109–122.

⁷ Zu diesem S. G. BURNETT, *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (SHCT 68), Leiden u.a. 1996; DERS., *Johannes Buxtorfs Charakterisierung des Judentums. Reformierte Orthodoxie und Christliche Hebraistik* (in: A. DETMERS/J. M. J. LANGE VAN RAVENSWAAY [Hg.], *Bundeseinheit und Gottesvolk. Reformierter Protestantismus und Judentum im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts* [Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, 9], 2005, 189–210; online: <http://digitalcommons.unl.edu/classicsfacpub/99>).

⁸ J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, 5 Bde., Cambridge 1658–1674.

⁹ W. HORBURY, *Die jüdischen Wurzeln der Christologie* (Early Christianity 2, 2011, 5–21), dort 16f zu CH. SCHÖTTGEN, *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*, 2 Bde., 1733–1742.

frühe Christentum nach und nach ablegen musste und abgelegt hatte: Für Johann Salomo Semler,¹⁰ einen der Begründer der kritischen Bibelwissenschaft, war das Judentum das Partikuläre, national Begrenzte, das aufgehoben werden musste, um der universalen christlichen Religion Raum zu geben. Jüdische Vorstellungen und Konzepte bei Jesus und den Aposteln ließen sich daher nur als zeitbedingte »Akkommodationen« an die zeitgenössischen Hörer verstehen,¹¹ von denen man den wahren Kern der Verkündigung unterscheiden muss. Und der »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, verbreitete wirkungsvoll die Sicht des Judentums als einer toten¹², äußerlichen Religion, von der sich Jesus durch die »stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins«¹³ nur kategorial abheben könnte. Auch historisch erschien den meisten Interpreten des 19. Jahrhunderts das nachbiblische Judentum als Phänomen der »Entartung«¹⁴, der Degeneration von der Religion der Propheten zu verfehlten Idealen einer Theokratie, zu messianisch-apokalyptischen Illusionen und zu gesetzlicher Erstarrung – all das in schroffem Gegensatz zu den Idealen eines modernen, liberalen Christentums oder gar einer allgemeingültigen Religion.

Diese geschichtsphilosophischen und theologischen Werturteile blieben auch wirksam, als im Laufe der Zeit die Verankerung der urchristlichen Texte in ihrem geschichtlichen Umfeld immer deutlicher wurde und z. B. von Julius Wellhausen klar die Einsicht formuliert wurde, dass Jesus »kein Christ, sondern

¹⁰ Dazu H.-G. WAUBKE, *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts* (BHTh 107), 1998, 28–42; jetzt auch A. GERDMAR, *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Studies in Jewish History and Culture, 20), Leiden u. a. 2010, 39–49.

¹¹ Zur Akkomodationstheorie vgl. G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (FSThR 8), 1961, 211–236.

¹² So beschreibt Schleiermacher in der fünften seiner Reden »Über die Religion« das Judentum in seiner nachbiblischen Existenz als »eine tote Religion« und »unverwesliche Mumie« (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799; in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, hg. von G. MECKENSTOCK, 1984, 185–326], 314); dazu WAUBKE (s. Anm. 10), 43. 336; auch GERDMAR (s. Anm. 10), 61–76.

¹³ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1831; *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/13,2), hg. von R. SCHÄFER, 2003, 52 (§ 94).

¹⁴ So W. M. L. DE WETTE, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik, in ihrer historischen Entwicklung dargestellt. Erster Theil: Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums*, 1813, 114: »Das Judenthum ist entarteter, erstarrter Hebraismus.«

Jude« war.¹⁵ Doch das Bild, das Wellhausen oder auch sein Zeitgenosse Emil Schürer vom antiken Judentum zeichnen, war dunkel: Schürer, der mit nur 30 Jahren seine »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi«¹⁶ schrieb und damit eine neue Disziplin, die »neutestamentliche Zeitgeschichte«, begründete, sah das Judentum wesentlich in den Pharisäern repräsentiert, die er durch kasuistische Gesetzhlichkeit, Lohn- und Leistungsdenken bestimmt sah, aber »von wahrer Frömmigkeit [...] weit entfernt«¹⁷. Von einem solchem Judentum konnte man Jesus nur schroff abrücken.¹⁸ Denn er setzte nach Auffassung dieser liberalen Theologen den Werken die Gesinnung entgegen, der Gesetzhlichkeit »die höchste sittliche Idealität«¹⁹, dem Hochmut und Bildungsdünkel den schlichten Dienst am Nächsten.²⁰ Gemeinsam ist all diesen Autoren eine recht monolithische Sicht des Judentums, dessen »Norm« durch die pharisäische und später die rabbinische Strömung in Palästina sowie einige apokalyptische Texte repräsentiert wird,²¹ während andere Texte, z. B. Josephus und Philo, aber auch die von diesen beiden Autoren ideal gezeichnete Gruppe der Essener, als randständig und untypisch gelten.²²

Dieses Bild des gesetzlich erstarrten, äußerlichen und von einem Lohn- und Leistungsdenken geprägten »Spätjudentums« hat nicht zuletzt verhängnisvoll *das* Werk geprägt, aus dem viele Theologen ihre Kenntnis über das antik-jüdische Denken schöpften: die von dem Landpfarrer Paul Billerbeck zusammengetragene Sammlung von Sachparallelen zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.²³ Problematisch sind vor allem die Kommentierungen und Exkurse,

¹⁵ J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, 113; vgl. auch H. D. BETZ, Wellhausen's Dictum »Jesus was not a Christian, but a Jew« in Light of Present Scholarship (StTh 45, 1991, 83–110).

¹⁶ E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I–III/2, 2. neubearb. Aufl., 1890–1910; die 1. Aufl. erschien unter dem Titel: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, 1874.

¹⁷ SCHÜRER, Lehrbuch (s. Anm. 16), 498.

¹⁸ Vgl. E. SCHÜRER, Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältniß zum Alten Testament und zum Judentum, 1882, 29.

¹⁹ J. WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, 309 (vgl. überhaupt das Kapitel über »Das Evangelium« [308–323], das ab der 3. Ausgabe, 1897, ans Ende gestellt ist, dort 374–388).

²⁰ WELLHAUSEN, Geschichte (s. Anm. 19), 1. Ausgabe, 310f.

²¹ Zum Bild der Pharisäer bei beiden vgl. R. DEINES, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101), 1997, 40–95; WAUBKE (s. Anm. 10), 196–256.

²² So auch noch in der Gesamtdarstellung von W. BOUSSET/H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), 1926 (1. Auflage: W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903).

²³ (H. L. STRACK)/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., 1926–1961; vgl. dazu die sorgfältige Analyse von B. SCHALLER,

die – von lutherischer Dogmatik geprägt – weithin das alte Zerrbild des Judentums fortsetzen, so etwa in einem Spitzensatz in der Einführung zur Bergpredigt: »Die altjüdische Religion ist hiernach [...] eine Religion völliger Selbsterlösung; für einen Erlöser-Heiland, der für die Sünde der Welt stirbt, hat sie keinen Raum.«²⁴ Damit wird in dogmatischer Konstruktion ein Bild kolportiert, das die rabbinischen Befunde einseitig verzerrt und die jüdischen Texte als dunkle Folie in Kontrast bringt zu Jesus und seiner Bergpredigt sowie insbesondere zur lutherischen Rechtfertigungslehre. So ist in den Spitzenleistungen der christlichen Judaistik auch deren hermeneutische Falle am deutlichsten erkennbar: dass Texte nicht in ihrem eigenen Rahmen und Recht gelesen, sondern instrumentalisiert werden zur Stützung der eigenen theologischen Konstruktion.

Ich möchte hier nicht weiter auf die Verirrungen eingehen, in denen Exegeten im Sog des Dritten Reichs sogar über einen nichtjüdischen, »arischen« Jesus spekulierten²⁵ und die »Entjudung« auch des Neuen Testaments betrieben. Im Nachhinein ist aus derart bizarren Versuchen vor allem zu sehen, wie ideologiefähig Theologie wird, wenn sie sich ihrer jüdischen Wurzeln entledigt. Als letztes Beispiel der zumindest strukturellen Verdrängung des Jüdischen soll vielmehr ein Exeget stehen, der dem Antisemitismus gegenüber ganz unverdächtig ist: Rudolf Bultmann. Für ihn ist der irdische Jesus natürlich Jude. Als solcher gehört er in seinem historischen Auftreten nur zu den Voraussetzungen des christlichen Glaubens bzw. der neutestamentlichen Theologie. Und

Paul Billerbecks »Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch«. Wege und Abwege, Leistung und Fehlleistung christlicher Judaistik (in: L. DOERING/H.-G. WAUBKE/F. WILK [Hg.], Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen [FRLANT 226], 2008, 61–84); zum weiteren Hintergrund des Interesses an »Judenmission« im Kontext des von Strack geleiteten Berliner Instituts auch P. VON DER OSTEN-SACKEN, Liebe, mehr noch: Gerechtigkeit. Hermann L. Strack und das Institutum Judaicum in Berlin in ihrem Verhältnis zum Judentum (Jud. 66, 2010, 40–71).

²⁴ (H. L. STRACK)/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 4: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments (Teil 1), ¹1956, 6.

²⁵ So besonders wirkungsvoll der Jenaer Neutestamentler W. GRUNDMANN, Jesus der Galiläer und das Judentum, 1940; vgl. dazu die differenzierte Analyse bei R. DEINES, Jesus der Galiläer. Traditions- und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann (in: DERS./V. LEPPIN/K.-W. NIEBUHR [Hg.], Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich [AKG 21], 2007, 43–132), sowie die weiteren Beiträge dieses Bandes; vgl. weiter P. VON DER OSTEN-SACKEN (Hg.), Das mißbrauchte Evangelium. Studien zur Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen (SKI 20), 2002, sowie zuvor S. HESHEL, Nazifying Christian Theology. Walter Grundmann and the Institute for The Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life (ChH 63, 1994, 587–605). Zuletzt GERDMAR (s. Anm. 10), 531–576.

doch wird er dann vom Jüdischen nach Kräften abgerückt: Seine Verkündigung sei Protest gegen die jüdische Gesetzlichkeit, die apokalyptischen Spekulationen seiner Zeitgenossen nehme er kaum auf, und sein Leben sei ein unmessianisches gewesen.²⁶ Auch hier zeigt sich Kontrasthermeneutik: Das Kerygma, die Entstehung der Christologie bei Paulus und anderen Zeugen wird in seiner religionsgeschichtlichen Rekonstruktion primär aus nichtjüdischen Einflüssen erklärt,²⁷ aus hellenistischen Mysterienkulten, einem gnostischen Erlösermythos und anderen zumeist nichtjüdischen Sprachformen. So entsteht zwischen dem jüdischen Verkündiger und dem christlich Verkündigten ein garstiger Graben; das Jüdische bleibt für das Verständnis schon des Paulus, mehr noch des Johannes ganz irrelevant – es ist eine Religion wie andere, eine Chiffre für ein verfehltes Existenzverständnis, aber letztlich ohne sachliche Bedeutung für das Verständnis des christlichen Glaubens. Im Hintergrund steht dabei die verallgemeinernde, von der konkreten Geschichte abstrahierende existenziale Hermeneutik, in welcher der geschichtliche Rahmen des Kerygmas irrelevant wird zugunsten der Allgemeinheit der herausgearbeiteten Deutung. Das heißt aber: Auch in den Spitzenleistungen der Hermeneutik zeigt sich die Gefahr, dass diese zur Neutralisierung des Jüdischen an der Wurzel des Christentums missbraucht wird.

Zu einer wesentlichen Neuorientierung der neutestamentlichen Wissenschaft kam es erst in den letzten 50 Jahren. Entscheidend dazu beigetragen hat natürlich das Erschrecken über die tödlichen Folgen des Antijudaismus, zu der auch Kirche und Theologie ihren Beitrag geleistet hatten, und infolge dessen die wissenschaftliche Erforschung des Judentums an theologischen Fakultäten und als eigenständige Disziplin im deutschen Sprachraum breit ausgebaut wurde.²⁸ Sachlich noch wesentlicher war aber die Entdeckung und Erschließung neuer Quellen, insbesondere der Textfunde vom Toten Meer, die es erlaubten, das Bild des Judentums vor dem Jahr 70 wesentlich pluraler und facettenreicher zu zeichnen – mit der Folge, dass nun auch neutestamentliche Texte auf die-

²⁶ Vgl. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 91984, 33, in Aufnahme von W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901.

²⁷ Im Hintergrund stehen bei Bultmann die Thesen der Religionsgeschichtlichen Schule, zusammenfassend bei W. BOUSSER, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (FRLANT.NF 4), (1913) ²1921, wo ein tiefer Graben zwischen der palästinisch-jüdischen Frömmigkeit und den Vorstellungen der heidenchristlichen Urgemeinde gesehen wird. Erst in ihr sei es zur Verehrung des Kyrios und so zu jener auch für Paulus und die weitere Entwicklung maßgeblichen Form des Christusglaubens gekommen. Grundlegend war W. HEITMÜLLER, *Zum Problem Paulus und Jesus* (ZNW 13, 1912, 320–337).

²⁸ Zu dieser Geschichte G. STEMBERGER, *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft* (in: DOERING/WAUBKE/WILK [s. Anm. 23], 15–31).

sem Hintergrund präziser in ihre Kontexte eingezeichnet werden konnten und dabei oft auch jüdischer erscheinen mussten. Nicht zuletzt ist bemerkenswert, dass an der neueren Diskussion – nicht nur über Qumran und andere jüdische Quellen, sondern auch über frühchristliche Texte – zunehmend jüdische Gelehrte teilnehmen, die die frühchristlichen Überlieferungen als Teil ihrer Tradition wieder entdecken und damit auch im Diskurs neue Aspekte zur besseren Wahrnehmung beitragen.²⁹

2. Neue Wahrnehmungen:

Die Qumran-Funde, die Einsicht in die Pluralität des antiken Judentums und die veränderten Fragen nach Jesus und Paulus

Ich möchte solche neueren Wahrnehmungen im Folgenden an der Forschung zu Jesus und zu Paulus veranschaulichen und dabei insbesondere die Einsichten aufnehmen, die aus den Textfunden vom Toten Meer zu gewinnen sind.³⁰ Natürlich ist Qumran nur ein begrenzter Ausschnitt aus der Fülle der Zeugnisse des antiken Judentums. Doch soll dieser Ausschnitt exemplarisch gewählt werden, weil sich durch diese Funde und aufgrund ihrer Auswertung besonders viele neue Perspektiven auf die neutestamentlichen Texte ergeben haben.

²⁹ Vgl. zur Jesusforschung D. JAFFÉ, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XXe siècle. Approche historique, perspectives historiographiques, analyses méthodologiques*, Paris 2009; zur Paulusforschung S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (WUNT II/87), 1996.

³⁰ Dazu vgl. meine Beiträge: J. FREY, *Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments* (in: M. FIEGER/K. SCHMID/P. SCHWAGMEIER [Hg.], *Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer* [NTOA 47], 2001, 129–208); DERS., *The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation. Proposals, Problems and Further Perspectives* (in: J. H. CHARLESWORTH [Hg.], *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Bd. 3: The Scrolls and Christian Origins*, Waco/TX, 2006, 407–461); DERS., *Critical Issues in the Investigation of the Scrolls and the New Testament* (in: J. J. COLLINS/T. H. LIM [Hg.], *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, 517–545); DERS., *Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung* (in: S. BEYERLE/J. FREY [Hg.], *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* [BThSt 120], 2011, 225–288); DERS., *Qumran Research and Biblical Scholarship in Germany* (in: D. DIMANT [Hg.], *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective. A History of Research* [StTDJ 99], Leiden u. a. 2012, 529–564).

2.1. Die Qumran-Funde und das Bild des zeitgenössischen Judentums

Mit den Textfunden von Qumran³¹ kamen erstmals umfangreichere Textstücke in hebräischer und aramäischer Sprache aus der Zeit um die Zeitenwende, zwischen der hebräischen Bibel und der späteren rabbinischen Literatur, zu Tage. Über 900 meist sehr fragmentarische Manuskripte, davon etwa 200 Bibelhandschriften, der Rest Abschriften einiger schon zuvor bekannter Werke (Henoch, Jubiläen etc.) sowie vieler anderer, bis dato unbekannter Texte:³² Fortschreibungen biblischer Erzählungen und Prophetenbücher, Bibelkommentare, Regeltexte, die sich auf das Leben einer bestimmten Gemeinschaft beziehen, Hymnen und Gebete, Weisheitstexte, kalendarische Texte und vieles mehr. Die Bedeutung dieser Funde ist deshalb so groß, weil – wie wir heute sehen – das Spektrum dieser Schriften nicht einfach die Sichtweise einer bestimmten Gruppe oder Sekte widerspiegelt,³³ sondern die reiche literarische Produktion im palästinischen Judentum zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und dem 1. Jahrhundert n. Chr. Die Qumran-Funde sind grundlegend für eine neue Wahrnehmung des Werdens der hebräischen Bibel und der Geschichte und Frömmigkeit und Literaturproduktion des palästinischen Judentums um die Zeitenwende.

Dieses Judentum erweist sich im Licht der neuen Funde als keineswegs erstarrt, vielmehr stand es in vielerlei Diskursen und Auseinandersetzungen, intern und im Austausch mit seiner Mitwelt. Nicht nur die Diaspora, auch das palästinische Judentum war wesentlich pluraler, als die ältere Forschung angenommen hatte. Ein irgendwie ›normatives‹ Judentum gab es vor dem Jahr 70 (noch) nicht: Weder der Tempelbetrieb noch die Volksbewegung der Pharisäer konnten eine solche ›Norm‹ setzen und durchsetzen. In dieser lebendigen Vielfalt gab es schroffe Konflikte – nicht zuletzt zwischen der Qumrangemeinde,

³¹ Zur Einführung vgl. H. STEGEMANN, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Nachwort von G. Jeremias, ¹⁰2007; J. C. VANDERKAM, Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer (UTB 1998), 1998. Zum aktuellen Forschungsstand vgl. J. J. COLLINS/T. LIM (Hg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010.

³² Zur Beschreibung der Fundhöhlen und der Funde vgl. besonders STEGEMANN (s. Anm. 31), 98–115.

³³ Dies trifft zu, auch wenn die Trägerkreise der Bibliothek, die sogenannte »Qumrangemeinde«, eine spezifische Gruppe innerhalb des zeitgenössischen Judentums repräsentieren und – nach der Mehrheit der Qumranforscher – mit den bei Philo, Josephus und Plinius d. J. genannten »Essenern« zusammenhängen. Vgl. dazu J. FREY, Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte (in: DERS./H. STEGEMANN [Hg.], *Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer* [Einblicke 6], 2003, 23–56); DERS., Art. Essenes (in: J. J. COLLINS/D. C. HARLOW [Hg.], *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids/MI 2010, 599–602).

dem *yahad*, und anderen palästinisch-jüdischen Gruppen. Im Rahmen dieser nun erkennbaren Vielfalt liegen auch die Anfänge der »jüdischen Sekte« der Jesusbewegung.

2.2. *Qumran und das frühe Christentum: ältere und neuere Forschungsperspektiven*

Die heutige Forschungssituation seit der Öffnung des Zugangs zu allen Texten in den 1990er-Jahren unterscheidet sich beträchtlich von den Zugängen der frühen Qumranforschung der 1950er- und 1960er-Jahre:

Unmittelbar nach den ersten Textfunden hat eine Reihe führender Forscher³⁴ die Ortslage von Chirbet Qumran und die neuen Texte der aus antiken Autoren bekannten Gruppe der Essener zugeordnet und fast alle neuen nichtbiblischen Texte auch dieser Gruppe zugeschrieben. Im Rahmen dieser Hypothese wurde vor allem nach Verbindungen oder Differenzen Jesu und der Urchristen zu dieser – wie man sagte – jüdischen »Sekte« gefragt.³⁵ Dabei zeigt sich der Geist der alten Kontrasthermeneutik, wenn z. B. Karl Georg Kuhn darüber spekulierte, dass dieses heterodoxe Judentum das Einfallstor gewesen sei, durch das auch in das Neue Testament ein nichtjüdisches, insbesondere zoroastrisches Denken eindringen konnte.³⁶ Man wollte Jesus und die Urchristen so weit wie möglich vom klassischen, pharisäischen Judentum fernhalten – und sah noch nicht, dass die Qumrangemeinde in vielem noch partikularistischer und halachisch konservativer war als das pharisäische und spätere rabbinische Judentum.

³⁴ Der erste war bemerkenswerterweise ein jüdischer Forscher, Eleazar Lipa Sukenik, in einer hebräischen Publikation von 1948, ihm folgten viele andere wie André Dupont-Sommer, Karl Georg Kuhn, Roland de Vaux und William Brownlee.

³⁵ Zu bedenken ist, dass die »Essener« der antiken Texte bereits eine lange Interpretationsgeschichte hinter sich hatten: Seit Euseb sah man in den Essenern bzw. Philos Therapeuten christliche Asketen (vgl. Eus.h.e. II, 16f). In der Aufklärungszeit galten die Essener als eine (jüdische) Gruppe, die fremder (ägyptischer, griechischer, persischer) Weisheit besonders aufgeschlossen war; einzelne Autoren assoziierten gar Jesus mit den Essenern (so zuerst J. G. WACHTER, *De primordiis Christianae religionis libri duo, quorum prior agit de Essaeis Christianorum inchoatoribus, alter de Christianis, Essaeorum posteris*, 1713). Noch im 19. Jahrhundert sah E. RENAN, *Œuvres Complètes. Édition définitive*, Bd. 6, hg. von H. PSICHARI, Paris 1953, 1301, im Christentum die erfolgreiche Spielart des Essenismus: »Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi.« Vgl. DERS., *La Vie de Jésus (Histoire des origines du christianisme, 1)*, Paris 1863, 73f.

³⁶ Vgl. K. G. KUHN, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament* (ZThK 47, 1950, 192–211), 211.

Inzwischen ist klar, dass alle früheren und populären Zuordnungen Jesu zu den Essenern oder zu Qumran ins Reich der unbegründeten Spekulation oder der Romane zu verweisen sind. Keiner der Texte vom Toten Meer ist christlich, keiner spricht von Johannes dem Täufer, Jesus oder Jakobus, und das Neue Testament spricht nirgendwo von den Essenern oder von Qumran. Direkte personale oder soziale Bezüge zwischen dieser Gruppe und der Urgemeinde sind nicht nachweisbar.³⁷

Seit der Veröffentlichung der vielen lange unzugänglichen Fragmente aus der Höhle 4, die allein über 550 Handschriften enthielt, hat sich in der Qumran-Forschung zudem die Wahrnehmung durchgesetzt, dass nur ein geringerer Teil der nichtbiblischen Texte aus dem *yahad* stammt. Die Mehrzahl der neuen Texte, so alle aramäischen Texte, viele Weisheitstexte und Fortschreibungen biblischer Stoffe, ja selbst ein Text wie die berühmte Zweigeisterlehre sind wohl außerhalb oder vor der Zeit dieser Gemeinschaft entstanden und auf vielerlei Wegen in deren Besitz gekommen, kopiert und teilweise rezipiert worden (und nur in den Höhlen der Nachwelt erhalten geblieben). Daher ist die Bibliothek von Qumran Spiegel eines breiteren Spektrums jüdischer Gruppierungen und ihres literarischen Schaffens. Die Entdeckung von wichtigen Parallelen zum Neuen Testament in diesen nicht-gruppenspezifischen Texten,³⁸ in der Weisheitstradition, der Schriftauslegung, der religiösen Poesie, hat auch die Fragestellungen im Blick auf Jesus und das Urchristentum verändert: Es kann nicht mehr nur um das Verhältnis Jesu und der Urchristen zu einer bestimmten Gruppe oder »Sekte« gehen, sondern darum, dass die neutestamentlichen Texte sprachlich und sachlich in den Diskursen des palästinischen Judentums verankert sind und darin ihr Profil gewinnen.

So wird im Unterschied zur älteren Forschung auch immer deutlicher, dass sich der irdische Jesus nicht einem monolithischen Block des Judentums seiner Zeit gegenüberfand; seine Positionen fügen sich in Übereinstimmung oder Widerspruch in zeitgenössische Diskurse ein, die sich nun differenzierter nachzeichnen lassen. Die z. T. zu verzeichnende Polemik der Evangelien und die spätere christliche Kontrasthermeneutik sind hier zu korrigieren. Dies betrifft auch die Frage nach den zeitgenössischen Messiasvorstellungen und damit ein besonders schwieriges Feld christlich-jüdischer Diskussionen. Die klassische Kontroverse durch die Jahrhunderte lautete ja: »Ist bzw. war Jesus *der* Messias oder war er es nicht?« Man rechnete mit einem festen Bild, wie der Messias auftreten müsse, erhoben zunächst aus den alttestamentlichen Schriften; später setzte man dann eine jüdische »Messiasdogmatik« voraus, die Erwartung eines politischen

³⁷ Vgl. dazu ausführlich FREY, Bedeutung (Anm. 30), 133–152.

³⁸ Englisch i. d. R. »non-sectarian«; im Deutschen ist die Rede von einer »Sekte« missverständlich.

Messias, der von den Römern befreien und das Reich Davids wieder aufrichten sollte. Das Problem stellte sich, wie man vor diesem Hintergrund erklären sollte, dass die Anhänger Jesu ihn sehr früh und völlig einheitlich als Χριστός und damit als »Messias« bezeichneten, obwohl er *diesem* Messiasbild nicht entsprach. Unter Voraussetzung eines festen politischen Messiasbildes konnte man nur konstatieren, dass Jesus nicht so aufgetreten war – und dann vermuten, er wolle diese Form von Erwartung kritisieren oder subtil umformen (so z. B. Wellhausen)³⁹ oder urteilen (wie Wrede und Bultmann)⁴⁰, er sei »unmessianisch« aufgetreten, und seine Bezeichnung als Messias bzw. die Entstehung der Christologie sei eine nachösterliche, das historische Bild verfälschende Entwicklung. Doch eröffnet die neue Quellengrundlage andere Perspektiven, die auch die Entstehung der Christologie aus einer pluralen Welt messianischer Vorstellungen besser verstehen lassen.

2.3. Die Qumran-Funde und die Jesusforschung

Ich benenne zunächst kurz einige Bezüge und Parallelen, die die Qumran-Forschung schon länger aufgezeigt hat und die schon Lehrbuchwissen sind:⁴¹

a) *Schriftauslegung und Eschatologie*: Schon früh war aufgefallen, dass die charakteristischen Bibelkommentare aus Qumran, die *Pešarim*, die prophetischen Schriften auf ihre eigene Gegenwart hin deuten, in dem Glauben, selbst in der Endzeit zu leben, für die diese Texte geschrieben sind. Darin liegt eine bemerkenswerte Parallele zur urchristlichen Schriftauslegung vor. Das Zugleich von Zukunftserwartung und eschatologischer Gegenwartsgewissheit bietet schließlich eine wichtige Parallele zur Eschatologie Jesu,⁴² in der die βασιλεία zugleich als noch ausstehend und doch schon gegenwärtig bezeichnet wird.⁴³

³⁹ Vgl. J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 61907, 315.

⁴⁰ Grundlegend WREDE, *Messiasgeheimnis* (s. Anm. 26); vgl. die Rezeption bei BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 26), 33.

⁴¹ Vgl. dazu ausführlich FREY, *Textfunde* (s. Anm. 30), 258–290; weiter zuletzt H.-W. KUHN, *Jesus im Licht der Qumrangemeinde* (in: T. HOLMÉN/S. E. PORTER [Hg.], *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Bd. 2: *The Study of Jesus*, Leiden u. a. 2011, 1245–1285); L. T. STUCKENBRUCK, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (in: N. DÁVID/A. LANGE [Hg.], *Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls* [CBET 57], Leuven 2010, 131–170).

⁴² Grundlegend H.-W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu* (StUNT 4), 1966, 189–204.

⁴³ So grundlegend und nach wie vor zutreffend W. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (ATHANT 6), 21953.

Die Gründe der Gegenwartsgewissheit differieren: Ist es beim *yahad* das Wissen um die eschatologische Gabe der richtigen Erkenntnis der Tora, die ein Leben in Reinheit und Heiligkeit ermöglichte, und um die Erwählung zu der schon jetzt gewährten Gemeinschaft mit den Himmelswesen, so ist es bei Jesus viel eher die Manifestation der Gottesherrschaft in den Exorzismen und Heilungen (Lk 11,20). Doch die Tatsache, dass ein solches Denken möglich war und nicht – wie oft in der neuzeitlichen Forschung – als Widerspruch empfunden wurde, ist für das Verständnis der Verkündigung Jesu von großer Bedeutung. Die in der frühchristlichen Eschatologie⁴⁴ durchgehend – wenngleich mit unterschiedlichen Akzenten – vorliegende Spannung von »schon jetzt« und »noch nicht« basiert insofern auf einem Denkmodell *jüdischer* Eschatologie.

b) *Die Stellung zur Tora*: Natürlich wurde auch Jesu Stellungnahme zu Tora und Halacha schon früh mit den qumranischen Regeltexten verglichen. Dabei zeigen sich einige interessante Entsprechungen und zugleich auffällige Gegensätze: So hat z. B. das strenge *Schwurverbot* Jesu Mt 5,33–37 in der Damaskusschrift (CD XV,1–2) eine palästinisch-jüdische Parallele – freilich mit dem Unterschied, dass dieser Text primär an der Heiligkeit des Gottesnamens interessiert ist und den Schwur bei Elohim, Adonaj und der Tora verbietet, aber den feierlichen Eid beim Eintritt in die Gemeinschaft erlaubt, während Jesus jegliche Beteuerung durch einen Eid ablehnt, ohne Einzelfälle zu diskutieren.⁴⁵ Seine Radikalisierung der Tora unterscheidet sich insofern von der qumranischen. Auch das rigorose *Scheidungsverbot* Mk 10,6–9 hat in der Damaskusschrift (CD IV,21) eine Analogie, und beide Texte weisen gleichermaßen auf Gen 1,27 als Grund der Erkenntnis des ursprünglichen Gotteswillens hin; aber in CD ist gar nicht die Ehescheidung im Blick, sondern wohl die Ablehnung der Wiederheirat auch im Falle des Todes der Frau. Der gemeinsame Verweis auf die Schöpfung dient unterschiedlichen Zielsetzungen. Doch hilft der Vergleich, gerade angesichts der Differenzen im Detail das Profil des jesuanischen Gebots besser zu verstehen.⁴⁶

Die eschatologische Deutung der Vaterunserbitte Mt 6,10/Lk 11,2 ist ebenso wenig zu bestreiten wie die spezifischen Gegenwartsaussagen Lk 11,20; 17,20f.

⁴⁴ Vgl. dazu J. FREY, Eschatology in the New Testament. An Introduction (in: J. G. VAN DER WATT [Hg.], Eschatology in the New Testament and Some Related Documents [WUNT II/315], 2011, 3–32).

⁴⁵ Vgl. STUCKENBRUCK (s. Anm. 41), 152.

⁴⁶ Vgl. aaO 150f; weiter L. DOERING, Marriage and Creation in Mark 10 and CD 4–5 (in: F. GARCÍA MARTÍNEZ [Hg.], Echoes from the Caves. Qumran and the New Testament [StTDJ 85], Leiden u. a. 2009, 133–163); und M. KISTER, Divorce, Reproof and Other Sayings in the Synoptic Gospels. Jesus Traditions in the Context of »Qumranic« and Other Texts (in: R. CLEMENTS/D. R. SCHWARTZ [Hg.], Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity [StTDJ 84], Leiden u. a. 2008, 195–229).

c) In anderen Fällen ist Jesu Position weniger rigide als die qumranische oder dieser geradezu entgegengesetzt, so im Blick auf die von der Qumrangemeinde rigoros praktizierte *Sabbathalacha*: Nach CD XI,13f soll man selbst einem in Not geratenen Tier nicht am Sabbat aus der Grube helfen. Andere jüdische Gruppen urteilten hier anders, und Jesu Worte (Lk 13,5f; Mt 12,11), die darauf hinweisen, dass ein Tier am Sabbat zum Trinken losgebunden und ein in die Grube gefallenes Schaf herausgezogen wird, richten sich an Hörer, die dies für legitim hielten.⁴⁷ In den klarsten Gegensatz zur rigiden *Reinheitspraxis* des *yahad* geriet Jesus, wenn er »nicht, was von außerhalb des Menschen in ihn hineingeht, [...] sondern, was aus dem Menschen herausgeht« (Mk 7,15), als verunreinigend ansah, wenn er mit Zöllnern und Sündern aß und Lahme, Blinde und Aussätzige zur Tischgemeinschaft einlud (Lk 14,12–14.21). Der *yahad* schloss dagegen alle mit physischen Defekten Behafteten von der Versammlung aus, weil man mit der Präsenz der heiligen Engel rechnete (1QS II,3–11),⁴⁸ und selbst neue Mitglieder durften erst nach Jahren und wiederholten Prüfungen »die Reinheit (der Speise) der Vielen« und »das Getränk der Vielen« berühren (1QS VI,14–16.20–23).⁴⁹ Man kann sogar fragen, ob das Zitat Mt 5,43 »Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen!« nicht aufgreift, was 1QS I,9f von allen fordert, die in den »Bund« des *yahad* eintreten.⁵⁰ Freilich lässt sich eine solche direkte Bezugnahme nicht positiv belegen.

d) Die beschriebenen Vergleiche stehen freilich noch alle im alten Paradigma, in dem nach Jesu Stellung zu den spezifischen Positionen der Qumrangemeinde gefragt wurde. Die neuen Texte – besonders auch die vermutlich nicht aus dem *yahad* stammenden⁵¹ – haben nicht nur neue Parallelen gebracht, sondern auch die Fragestellungen grundlegend verändert: Es geht nicht mehr um die Fragen »Jesus und die Essener« oder die »Urgemeinde und Qumrangemeinde«, sondern um die tiefe Verankerung der Jesusüberlieferung in Sprache, Traditionen, Vorstellungen und Literaturformen des zeitgenössischen Judentums. Dazu nur einige wenige Beispiele:

Einige Worte und Phrasen aus der Jesusüberlieferung sind nun erstmals in einer hebräischen oder aramäischen Parallele belegt, so z.B. die »Armen im

⁴⁷ Darauf weist STUCKENBRUCK (s. Anm. 41), 158, hin.

⁴⁸ Vgl. auch 4Q267 17 i 6–9. Der Ausschluss körperlich Behinderter begegnet auch in der Regel für den eschatologischen Kampf (1QM VII,5f; vgl. Lev 21,17–24), der besondere kultische Reinheit fordert, sowie in der Tempelrolle für die Heilige Stadt (11QTemp XLV,21.26).

⁴⁹ Vgl. KUHN, Jesus (s. Anm. 41), 1263.

⁵⁰ 1QS I,9f: »alle Kinder des Lichts zu lieben, aber alle Kinder der Finsternis zu hassen.«

⁵¹ Vgl. zu diesem Aspekt besonders G. J. BROOKE, The Pre-Sectarian Jesus (in: GARCÍA MARTÍNEZ, Echoes [s. Anm. 46], 33–48).

Geist« aus Mt 5,3, die allein in den Qumranschriften direkte Parallelen haben⁵² und dort als »demütig« oder auch »verzweifelt« zu interpretieren sind.

Im Blick auf die Geschichte literarischer Gattungen ist die in 4Q525 belegte weisheitliche Makarismenreihe besonders interessant, die mit einem längeren Makarismus endet und wie Mt 5,3–10 die Haltung »mit reinem Herzen« erwähnt. So zeigt sich, dass die Form der Makarismen Jesu an sich und besonders die matthäische Ausgestaltung als Reihe mit weisheitlichem Gepräge von einer palästinisch-jüdischen Matrix geprägt sind.⁵³

Überhaupt sind die neuen, in Qumran gefundenen Weisheitstexte (bes. 1Q/4Q Instruction und 1Q/4Q Mysteries) von größter Bedeutung. Denn in ihnen zeigt sich etwa zeitgleich zu Jesus Sirach eine bislang unbekannte Form der jüdischen Weisheit,⁵⁴ in der sich die Weisheitstradition mit apokalyptischen Elementen verbindet: mit Vorstellungen über einen urzeitlichen Fall und ein letztes Gericht sowie eine verborgene, nur wenigen zugängliche weisheitliche Seinsordnung, das »Geheimnis des Werdenden« (*rāz nihyāb*).⁵⁵ Damit ist die Alternative, die in der (v. a. nordamerikanischen) Jesusforschung gelegentlich aufgestellt wurde, zwischen einem primär oder gar rein weisheitlichen und einem apokalyptischen Verständnis Jesu als inadäquat erwiesen.⁵⁶ Beide Elemente verbinden sich schon in der palästinisch-jüdischen Weisheitstradition, und es wäre problematisch, sie bei Jesus strikt voneinander trennen zu wollen.

⁵² Vgl. 1QM XIV,7 und 1QHa VI,14 (vgl. noch 1QS XI,1), wo *“nāwê rûḥ* im Sinne von »demütig = niedrig im Gemüt« oder auch »verzweifelt« zu verstehen ist – was auch für Mt 5,3 den plausibelsten Sinn ergibt. Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1–7 (EKK I/1), 2002, 278f.

⁵³ Dazu H. LICHTENBERGER, Makarismen in den Qumrantexten und im Neuen Testament (in: F. GARCÍA MARTÍNEZ [Hg.], Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition [BETHL 168], Leuven 2003, 395–411); G. J. BROOKE, The Wisdom of Matthew's Beatitudes (in: DERS., The Dead Sea Scrolls and the New Testament. Essays in Mutual Illumination, Minneapolis/MN 2005, 217–234).

⁵⁴ Vgl. D. J. HARRINGTON, Two Early Jewish Approaches to Wisdom (DSD 4, 1997, 245–254); zum Überblick M. J. GOFF, Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls (VT.S 116), Leiden u. a. 2007.

⁵⁵ Zu dem wichtigen Text 4QInstruction vgl. E. J. C. TIGCHELAAR, To Increase Learning for the Understanding Ones. Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction (StTDJ 44), Leiden u. a. 2001; M. J. GOFF, The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction (StTDJ 50), Leiden u. a. 2003; J.-S. REY, 4QInstruction. Sagesse et eschatologie (StTDJ 81), Leiden u. a. 2009.

⁵⁶ Dazu J. FREY, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik (in: M. BECKER/M. ÖHLER [Hg.], Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie [WUNT II/214], 2006, 23–94); J. J. COLLINS, Wisdom, Apocalypticism and Generic Compatibility (in: DERS., Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism [JSJ.S 54], Leiden u. a. 1997, 385–404).

Ein anderer Text, 4Q500, bietet eine Deutung des Weinbergliebes aus Jes 5 auf Jerusalem und den Tempel. Das ist methodisch umstürzend, denn lange Zeit hatte die Exegese die Meinung vertreten, dass alle allegorisierenden Züge in Jesu Gleichnissen, z. B. auch in Mk 12,1–11, erst ein von der hellenistischen Gemeinde her verständlicher, später Zusatz sein könnten. Wenn nun solche Züge in einer palästinisch-jüdischen Auslegung belegt sind, gibt das Anlass, die formgeschichtlichen Annahmen, dass allegorische Züge in Gleichnissen Jesu zwingend sekundäre Zusätze seien, auf einer neuen Quellenbasis zu revidieren.⁵⁷

Neue Parallelen traten auch im Blick auf den Begriff der Königsherrschaft Gottes zutage. Vor gut 25 Jahren ließ sich noch feststellen, dass dieses Motiv im Frühjudentum »keine hervorragende Rolle«⁵⁸ spiele, und einzelne Interpreten wollten sogar diesen Begriff aus hellenistisch-jüdischem Denken erklären.⁵⁹ Mittlerweile ist – neben dem Danielbuch und einigen pseudepigraphen Texten⁶⁰ sowie jüdischen Gebeten⁶¹ – auf die *Sabbatopferlieder* zu verweisen, eine in Qumran und auch auf Masada gefundene »Engelsliturgie« für die 13 Sabbate eines Quartals, in der in großer Dichte Gottes himmlisches Königtum (*mal-kût*) gepriesen wird. Dabei zeigt sich, dass die Königsherrschaft, die in anderen Texten erwartet und erhofft wird, schon im antik-jüdischen Denken mit der im Himmel verwirklichten Herrschaft Gottes zusammenhängt.⁶² Sie ist eine räumliche Größe, in die einzugehen ist, und zugleich das, woran die irdische Gemeinde im Lobpreis schon teilnimmt. Jesu Verkündigung von Gottes

⁵⁷ Dazu vgl. G. J. BROOKE, 4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard (in: DERS., *Dead Sea Scrolls* [s. Anm. 53], 235–260).

⁵⁸ Vgl. O. CAMPONOV, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den früh-jüdischen Schriften (OBO 58), 1984, 437; dagegen schon M. HENGEL / A. M. SCHWEMER, Vorwort (in: DIES. [Hg.], *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* [WUNT 55], 1991, 1–19), 1f.

⁵⁹ B. L. MACK, The Kingdom Sayings in Mark (Forum 3.1, 1987, 3–47), 16; dazu kritisch C. A. EVANS, Jesus and the Dead Sea Scrolls (in: P. W. FLINT / J. C. VANDERKAM [Hg.], *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Bd. 2, Leiden u. a. 1999, 573–598), 575–578.

⁶⁰ Vgl. dazu EVANS, Jesus (s. Anm. 59), 580–585, der abgesehen von den Erwähnungen des Königtums JHWHs in der hebräischen Bibel auf Jub 1,28; 1 Hen 9,4; 12,3; 25,3–5,7; 27,3; 84,2; PsSal 17,3 (mit der relativ exakt entsprechenden Wendung ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν) auf 1QM VI,6; XII,7; 1QSb IV,25f; V,21 sowie – aus den neueren Texten – auf 4Q252 1 v 3f; 4Q286 7 i5 und 4Q491 11 ii 17 verweist.

⁶¹ Wichtig ist die 11. Bitte des Achtzehn-Bitten-Gebets sowie das mit dem Vaterunser eng verwandte Qaddish, das freilich schwer zu datieren ist (vgl. A. LEHNARDT, *Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines jüdischen Gebets* [TSAJ 87], 2002).

⁶² So EVANS, Jesus (s. Anm. 59), 583; vgl. die ausführliche Darstellung bei A. M. SCHWEMER, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran (in: HENGEL / SCHWEMER [Hg.], *Königsherrschaft* [s. Anm. 58], 45–118).

markút / βασιλεία ist in diesem Kontext zu verstehen; und das Motiv hat – wenn man die synagogalen Gebete hinzunimmt – eine größere Bedeutung im zeitgenössischen Diskurs, als die Forschung (im Interesse der Originalität Jesu) lange zugestehen wollte.

2.4. Die Qumranfunde und die Anfänge der Christologie

Wie schon erwähnt, tragen die Qumran-Funde auch dazu bei, die Anfänge der Christologie zu verstehen und deren Wurzeln und früheste Entfaltung als ein noch ganz innerjüdisches Phänomen zu begreifen. Durch diese Funde wurde unsere Quellenbasis in Bezug auf die eschatologischen und messianischen Hoffnungen um die Zeitenwende wesentlich verbreitert,⁶³ und es entstand ein viel facettenreicheres Bild, das die Vorstellung einer fixen jüdischen Messiasdogmatik definitiv beseitigt hat. Pluriforme eschatologische Erwartungen, mit oder ohne eine Heilsgestalt und mit unterschiedlichen Kategorien der Erwartung stehen nebeneinander: Königliche, prophetische und priesterliche Züge begegnen in den verschiedenen Texten aus Qumran, und gelegentlich verschmelzen diese Züge auch.⁶⁴ Neben der klassischen Erwartung eines königlichen, davidischen Messias, die nicht zuletzt durch ihre liturgische Rezeption im synagogalen Achtzehn-Bitten-Gebet verbreitet war,⁶⁵ steht die Hoffnung auf einen endzeitlichen Hohepriester (in Texten, die der Levi-Tradition nahestehen)⁶⁶ oder einen priesterlichen »Messias Aarons«⁶⁷; wieder andere Texte nehmen prophetische Traditionen von (einem) Gesalbten auf⁶⁸ oder erwarten einen

⁶³ Grundlegend J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids/MI 2010; J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT II/104), 1998; zur Eschatologie jetzt A. L. A. HOGETERP, *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (StTdj 83), Leiden u. a. 2009.

⁶⁴ Vgl. den gegliederten Überblick bei ZIMMERMANN, aaO.

⁶⁵ Vgl. in Qumran-Texten die Rede vom »Spross Davids« in 4Q174 III,11 (dem »Midrasch zur Eschatologie«, früher auch Florilegium genannt) und im Kommentar zur Genesis 4Q252 I V 3; die Rede vom »Fürsten« der Gemeinde (1QSb V,20ff etc.) oder auch die Rede vom »Sohn Gottes« bzw. »Sohn des Höchsten« in dem umstrittenen Text 4Q246; auch der »Messias Israels« in der doppelten Messiaserwartung einiger Texte (1QS IX,11; 4Q175,14–20; vgl. CD XII,22–XIII,1; XIV,18; XIX,10f; XX,1) gehört hierher.

⁶⁶ So redet z. B. 4Q541 von einem eschatologischen Hohepriester, aber ohne Erwähnung einer »Salbung«.

⁶⁷ So in den in Anm. 65 genannten Texten der doppelten Messiaserwartung.

⁶⁸ So insbesondere 4Q521 II 1 (dazu s. u.) und in Verbindung mit priesterlichen Elementen 11QMelch.

Propheten wie Mose.⁶⁹ In einzelnen Texten ist von einer Erhöhung oder Inthronisation die Rede,⁷⁰ oder die Erlösergestalt trägt selbst himmlische Züge wie im Melchisedek-Midrash 11QMelch. Spezifisch qumranisch ist nur die in einigen Texten belegte Erwartung von zwei »Messiasen«, einem priesterlichen und einem politisch-militärischen (CD XIX,33–XX,1), aber auch diese begegnet nicht in allen gruppenspezifischen Texten, was zeigt, dass auch im *yahad* kein einheitliches, festes Messiasbild herrschte und man offenbar mit der Vielfalt der Hoffnungen leben konnte.

Ein (nicht-gruppenspezifischer) Text bietet wesentliche Einsichten, die sogenannte »messianische Apokalypse« 4Q521:⁷¹ Dort heißt es in Kolumne II, Zeile 1: »Der Himmel und die Erde werden auf seine(n) Gesalbten hören (*yišm^eû limšîhō / limšîhāw*).« Ist damit ein oder der Messias gemeint? Oder mehrere Gesalbte, z. B. die Propheten?⁷² Im Anschluss daran wird eine Reihe von Taten angekündigt, deren Subjekt jedoch kein Gesalbter, sondern Gott selbst ist und die offenbar in der Endzeit geschehen sollen:

»Und über den Armen wird sein Geist »rütteln«, und die Treuen erneuert er durch seine Kraft. Ja, er wird die Frommen ehren auf dem Thron der ewigen Königsherrschaft. Er befreit die Gefangenen, er öffnet die Augen der Blinden, er richtet die Gebeugten auf [...]. Dann wird er Erschlagene heilen und Tote wird er lebendig machen. Armen wird er frohe Botschaft verkünden. Niedrige sättigt er, Verlassene leitet er, Hungernde macht er reich [...].«⁷³

Eschatologische Verheißungen aus der Schrift, v. a. dem Jesajabuch (Jes 26; 35; 61 u. a.) und Ps 146 sind hier kombiniert, und es ist deutlich, wie nahe diese Aussagen der Antwort Jesu an den Täufer (Lk 7,22 par Mt 11,5) kommen, wo es heißt: »Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird gute Botschaft verkündigt, und wohl dem, der keinen Anstoß nimmt an mir.«

⁶⁹ So im Anschluss an Dtn 18,15 in 4Q175,5–8 – in Verbindung mit der davidischen Hoffnung in 4Q175,14–20.

⁷⁰ So in dem schwer zu deutenden, fragmentarischen Inthronisationshymnus 4Q491 11 I.

⁷¹ Die Literatur ist umfangreich, vgl. besonders M. BECKER, Die »messianische Apokalypse« 4Q521 und der Interpretationsrahmen der Taten Jesu (in: J. FREY/M. BECKER [Hg.], Apokalyptik und Qumran [Einblicke 10], 2007, 237–303).

⁷² Die singularische Lesart wäre die orthographisch normalere, doch ist aus anderen Fragmenten des Textes eine pluralische Lesart plausibler, so schon M. BECKER, 4Q521 und die Gesalbten (RdQ 18.1, 1997, 73–96), und K.-W. NIEBUHR, 4Q 521,2 II – ein eschatologischer Psalm (in: Z. J. KAPERA [Hg.], Mogilany 1995. Papers on the Dead Sea Scrolls. Offered in Memory of Aleksy Klawek, Kraków 1998, 151–168). Vgl. die Diskussion bei ZIMMERMANN (s. Anm. 63), 379–389.

⁷³ Übersetzung nach ZIMMERMANN, aaO 344f, in Zeile 13 ergänzt durch J. MAIER, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2, 1995, 684.

Der Text zeigt, was in bestimmten Kreisen des palästinischen Judentums für die messianische Zeit erhofft wurde. Er lässt verstehen, dass Jesu Heilungen und Exorzismen sowie seine Verkündigung an die Armen von Zeitgenossen auf einem solchen, von biblischen Hoffnungsaussagen geprägten Hintergrund als Zeichen der messianischen Zeit gedeutet werden konnten. So wird plausibel, dass messianische Hoffnungen an Jesus herangetragen wurden und dann den Anlass bildeten, dass er selbst als Messiasprätendent denunziert und von der Ordnungsmacht der Römer als solcher gekreuzigt wurde. Die nach Ostern schnell und einheitlich gebrauchte Rede von Jesus als dem ›Christus‹ lässt sich nur erklären, wenn schon sein Auftreten messianische Erwartungen geweckt hatte und diese auch im Geschehen um seinen Tod eine gewisse Rolle spielten.⁷⁴ Texte wie 4Q521 zeigen den Rahmen, in dem dies geschehen konnte.

Die Textfunde von Qumran ermöglichen es, die Herausbildung der Christologie in einem neuen Kontext zu rekonstruieren: Viele frühere Auffassungen darüber, was ›unjüdisch‹ und daher nur aus paganen Einflüssen erklärlich sei, sind heute überholt. Der neue, sehr viel breitere Einblick in die Interpretationspraxis und Literaturproduktion des Judentums in der Spätzeit des Zweiten Tempels erlaubt es, die Entstehung der frühesten Christologie aus jüdischen Wurzeln zu erklären. Die Thesen der Religionsgeschichtlichen Schule und ihrer Nachfolger, dass die Rede von der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, vom Sohn Gottes und vom *kyrios* sowie seine kultische Anrufung im Rahmen palästinisch-jüdischer Religion undenkbar und erst auf hellenistischem Boden möglich gewesen seien, sind daher aufzugeben. Zahlreiche Forscher rekonstruieren daher diese Prozesse in einem noch gänzlich jüdischen Rahmen,⁷⁵ im Kontext des zeitgenössischen Messianismus, von Vorstellungen über die Erhöhung biblischer Gestalten wie Henoch, Mose und Elia, von Traditionen über Engel und Mittlerwesen und von bestimmten Formen eschatologischer Schrift-

⁷⁴ Dazu J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien (in: J. SCHRÖTER/R. BRUCKER [Hg.], Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung [BZNW 114], 2002, 273–336), 301–313; auch M. HENGEL, Jesus der Messias Israels (in: DERS./A. M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien [WUNT 138], 2001, 1–80).

⁷⁵ Dazu vgl. jetzt den Forschungsbericht von A. CHESTER, High Christology – Whence, When and Why? (Early Christianity 2, 2011, 22–50); grundlegend sind die Arbeiten von M. HENGEL, Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), 2006, sowie der prononcierte Gegenentwurf zur Religionsgeschichtlichen Schule von L. W. HURTADO, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids/MI 2003. Vgl. auch J. FREY, Eine neue religionsgeschichtliche Perspektive. Larry W. Hurtados *Lord Jesus Christ* und die Herausbildung der frühen Christologie (in: C. BREYTENBACH/J. FREY [Hg.], Reflections on Early Christian History of Religion. Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte [AJEC 81], Leiden u.a. 2012, 117–169).

auslegung. Der Bruch mit der Synagoge erfolgte viel später und aus anderen Gründen.⁷⁶ Hingegen ist die Herausbildung der frühen Christologie im Rahmen des nun als viel pluraler erkennbaren Frühjudentums noch ohne weiteres verständlich.

2.5. Die Qumran-Texte und die jüdische Verwurzelung des Paulus

Dies gilt auch für Paulus, auf den ich nur noch kurz eingehen kann. Gerade für den Heidenapostel hat man oft eine Distanz zum Judentum angenommen und seine christologisch-soteriologischen Vorstellungen aus paganen Einflüssen erklärt. Paulus erschien so als der eigentliche Gründer des Christentums,⁷⁷ womit dann eine tiefe Kluft zur Religion des palästinischen Judentums, mithin auch zur Religion Jesu und seiner ersten Jünger eröffnet war. Begründet war dies nicht nur in der Skepsis gegenüber der Notiz Apg 5,34 über sein Studium der pharisäischen Gelehrsamkeit in Jerusalem,⁷⁸ sondern auch einfach im Mangel an Quellen aus dem palästinischen Judentum vor 70.

Es ist daher von großer Bedeutung, dass die Qumran-Funde eine Vielzahl sprachlicher Wendungen zu Tage gefördert haben, die als Parallelen zu paulinischen Formulierungen gelten können und die palästinisch-jüdischen Wurzeln des paulinischen Denkens bzw. wenigstens einiger seiner Elemente dokumentieren. Die jüdische Prägung und Identität des ältesten christlichen Autors ist von hier aus neu und eindrucklich bekräftigt worden – was im Übrigen ganz seinem eigenen Selbstzeugnis entspricht (Röm 9,3; 11,1; 2Kor 11,22), denn Paulus wollte nie etwas anderes sein als Glied des Gottesvolkes und als solcher Apostel Christi und Bote der Heilsbotschaft.⁷⁹

⁷⁶ Zur »Trennung der Wege« vgl. J. FREY, Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community. Reflections on the »Parting of the Ways« (in: D. R. SCHWARTZ/Z. WEISS [Hg.], Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple [Ancient Judaism and Early Christianity, 78], Leiden u. a. 2012, 447–507); DERS., Von Paulus zu Johannes. Die Diversität »christlicher« Gemeindekreise und die »Trennungsprozesse« zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Jesusnachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert (in: C. K. ROTHSCILD/J. SCHRÖTER [Hg.], The Rise and Expansion of Early Christianity [WUNT], 2012, im Druck).

⁷⁷ Zuletzt im Rückgriff auf die Religionsgeschichtliche Schule G. LÜDEMANN, Paulus, der Gründer des Christentums, 2001; vgl. auch aus einer jüdischen (Außenseiter-) Perspektive H. MACCOBY, The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity, London 1986.

⁷⁸ Einflussreich hat etwa HEITMÜLLER (s. Anm. 27) aus Gal 1,22f gefolgert, dass Paulus nie in Jerusalem gewesen war. Vgl. bereits W. WREDE, Paulus (RV 1.5/6), 1904.

⁷⁹ Vgl. J. FREY, Das Judentum des Paulus (in: O. WISCHMEYER [Hg.], Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), 2012, 25–65; DERS., Paul's Jewish Identity (in:

Die Parallelen in den gruppenspezifischen Texten aus Qumran lassen sich nicht im Sinne eines direkten qumranischen Einflusses auswerten. Paulus hat die Texte des *yahad*, in dem eine strikte Arkandisziplin herrschte, wahrscheinlich nie gelesen.⁸⁰ Aber die Parallelen belegen, dass Paulus in seinen Formulierungen auf jüdische Sprachformen zurückgreift, und wenn Qumran die einzigen klaren Parallelen bietet, kann man diese präziser als palästinisch-jüdisch bestimmen. Ich nenne auch hier nur einige der wichtigsten Parallelen, die schon länger bekannt sind, und werte dann einen wichtigen Text noch etwas näher aus.⁸¹

a) Wenn Paulus in 1Thess 5,5 die Christen »Kinder des Lichts« bzw. »des Tages« nennt, dann verwendet er einen semitisch gefärbten Terminus, der in Qumran häufig als Selbstbezeichnung der Gemeindeglieder vorkommt (1QS I,9–11; II,16; 1QM I,1.3.9. u. ö.), allerdings schon in vorqumranischen Texten belegt ist⁸² und somit nicht für einen direkten Einfluss auswertbar ist, aber doch auf eine semitische, palästinisch-jüdische Sprachtradition verweist.

b) Der paulinische Kernbegriff der »Gerechtigkeit Gottes« hat in der hebräischen Bibel keine exakten Parallelen. In den Qumran-Texten fand sich nun erstmals die dem Griechischen δικαιοσύνη θεοῦ entsprechende hebräische Wendung.⁸³ In den Lobliedern des *yahad*, den Hodayot, fand sich auch eine lose Parallele zur Rede von der »Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes« (Röm 1,17).⁸⁴

DERS./D. R. SCHWARTZ/S. GRIPENTROG [Hg.], *Jewish Identity in the Greco-Roman World* [Ancient Judaism and Early Christianity, 71], Leiden u. a. 2007, 285–321; grundlegend auch K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), 1992; zuletzt M. TIWALD, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52), 2008.

⁸⁰ Vgl. 1QS IV,5f; IX,16f; X,24f; auch Flav.Jos.Bell. II, 141.

⁸¹ Vgl. J. A. FITZMYER, *Paul and the Dead Sea Scrolls* (in: FLINT/VANDERKAM [s. Anm. 59], 599–621); H.-W. KUHN, *Qumran und Paulus. Unter traditionsgeschichtlichem Aspekt ausgewählte Parallelen* (in: U. MELL/U. B. MÜLLER [Hg.], *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*. FS J. Becker [BZNW 100], 1999, 227–246); T. LIM, *Art. Paul, Letters of* (in: L. H. SCHIFFMAN/J. C. VANDERKAM [Hg.], *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Bd. 2, Oxford 2000, 638–641).

⁸² So in den Visionen Amrams 4QAmram^f (4Q548) frgm. 1 Z. 16 (dort in Z. 10.13 auch »Söhne der Finsternis«). Der so geprägte kosmische Dualismus ist also nicht ursprünglich qumranisch; vgl. ausführlich J. FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on Their Background and History* (in: M. J. BERNSTEIN/F. GARCÍA MARTÍNEZ/J. KAMPEN [Hg.], *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995 [StTDJ 23], Leiden u. a. 1997, 275–335), 295–300 und 313–326.

⁸³ *šidqat 'el* (1QS X,25; XI,12) bzw. *šedeq 'el* (1QM IV,6). Vgl. dazu FITZMYER (s. Anm. 81), 614f.

⁸⁴ *w^cnigl^ctaḥ šidqatô* 1QH^a VI,26f (= 1QH XIV,15f, ed. Sukenik). Dabei ist klar, dass das Verständnis von Gerechtigkeit verschieden ist; dass sie offenbart werden kann, ist parallel.

c) Das Bild der Gemeinde als »Tempel« in 1Kor 3,16f besitzt enge Parallelen in Qumran und anderen frühjüdischen Texten. Die Qumran-Gemeinde selbst verstand sich als ein »Menschentempel« (4Q174 = 4QMidrEschat III,6) und »Haus Aarons« (1QS VIII,5; vgl. IX,6), in dem Gottes Heiligkeit präsent ist. Sowohl in Qumran (1QS VIII,5; XI,8; auch Jub 1,16f) als auch bei Paulus (1Kor 3,9–17) verbindet sich mit der Vorstellung von Tempel und Bau die gleichfalls breiter belegte Vorstellung einer »Pflanzung« Gottes.⁸⁵ Paulus nimmt also Bilder auf, die in der jüdischen Tradition verbreitet und schon miteinander verbunden sind – selbst gegenüber mehrheitlich heidenchristlichen Adressaten.

d) Die dualistische Antithese von »Fleisch« und »Geist« (Gal 5,17; Röm 8,4ff) und v. a. die Rede vom »Fleisch« als einer Gott gegenüber feindlichen, zur Sünde reizenden Macht, die im Neuen Testament in dieser Form nur bei Paulus begegnet, lässt sich weder aus dem Alten Testament noch aus dem hellenistischen Judentum (SapSal, Philo) wirklich erklären.⁸⁶ Sie hat jedoch engste Parallelen in Qumran-Texten, in denen »Fleisch« (*bāšār*) mit »Frevel« und »Sünde« verbunden ist (1QS XI,9–14; 1QH^a XII,30f). Freilich kann Paulus von diesen aus dem *yahad* stammenden Texten kaum beeinflusst sein. Das Dilemma löste sich, als aus den neuen, aus Vorläufergruppen des *yahad* stammenden Weisheitstexten erkennbar wurde, wie diese negative Konnotation von *bāšār* sukzessive entstanden ist und dann u. a. auch von der Qumrangemeinde rezipiert wurde. Das heißt aber, Paulus greift hier auf ein Motiv zurück, das aus einem uns bisher unbekannten Zweig der palästinisch-jüdischen Weisheitstradition stammt.⁸⁷

e) Viele andere sprachliche und v. a. auch sachliche Parallelen wären zu nennen. Ich möchte aber einen Text präsentieren, der die Diskussion der letzten zwei bis drei Jahrzehnte um Paulus besonders belebt hat. Es geht dabei um das strittige Verständnis der Rede von den »Werken des Gesetzes« (ἔργα νόμου: Gal 2,16; 3,2.5.10; Röm 3,20.28; Phil 3,9). Auch dieser Terminus ist in der hebräischen Bibel nicht belegt, und die Frage, was bei Paulus der Satz heißen soll, dass »aus Werken des Gesetzes kein Mensch gerecht wird« (Gal 2,16; Röm 3,20), wurde zum Schibboleth der neueren Paulusforschung. Soll gemeint sein, dass schon das Bestreben, das Gesetz Gottes zu befolgen, an sich verfehlt sei,

⁸⁵ Das Bild der Pflanzung steht für die Vorläuferbewegung des *yahad* in CD I,9. Zur Verbindung der beiden Bildfelder bei Paulus A. L. A. HOGETERP, Paul and God's Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence (Biblical Tools and Studies, 2), Leuven 2006, 316–322.

⁸⁶ Der Versuch bei E. BRANDENBURGER, Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit (WMANT 29), 1968, diese Elemente aus Philo und v. a. der Sapientia Salomonis abzuleiten, überzeugt nicht.

⁸⁷ Grundlegend J. FREY, Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition (ZNW 90, 1999, 45–77); zuletzt zustimmend STUCKENBRUCK (s. Anm. 41), 166–168.

wie in lutherischer Tradition prominent Rudolf Bultmann formulierte⁸⁸ – im Hintergrund das alte Bild vom Judentum als Leistungsreligion und vom Gesetz als ›Heilsweg‹? Will er sagen, dass aufgrund der Werke faktisch niemand gerecht wird, weil eben alle Menschen vor Gott schuldig sind? Oder sind mit den »Werken des Gesetzes« spezifische Bestimmungen gemeint, mit denen sich das Judentum abgrenzte, Beschneidung und Speisegebote, das heißt jene Vorschriften, die in den aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemeinden zum Problem wurden? So die von James Dunn im Rahmen der »neuen Paulusperspektive« vorgetragene Deutung.⁸⁹ Meint »Werke des Gesetzes« überhaupt menschliche, gesetzeskonforme Taten⁹⁰ oder lediglich Vorschriften der Tora?⁹¹ Wie kann Paulus überhaupt die Tora, die für jüdisches Denken die zentrale Rolle einnimmt, so abwerten, ohne sein Judesein zu verraten? Dies kann im vorliegenden Kontext nicht erörtert werden⁹² – doch ist klar, dass in der Diskussion die zugrunde liegenden Bilder vom Judentum und von der Stellung des Paulus im Rahmen des zeitgenössischen Judentums zentrale Bedeutung erlangen.

Nun ist in Qumran ein Text gefunden worden, der an einer Schlüsselstelle das Syntagma »Werke des Gesetzes« (hebräisch *ma'asê hattôrāh*) belegt: Es ist ein Text, der den Anfängen der essenischen Bewegung⁹³ bzw. des *yahad* angehört und in der ein Sprecher – man meinte zeitweise der ›Lehrer der Gerechtigkeit‹ selbst – der Gegenseite die eigene Toradeutung in halachischen Einzel-

⁸⁸ So prominent in R. BULTMANN, Christus des Gesetzes Ende (in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, 1993, 32–58), 45: »Der Wille als Tatwille ist von vornherein böse, weil er, auch wenn er will, was das Gesetz will, nämlich das Gesetz tun um zu leben, doch auch das Böse will, nämlich die eigene Gerechtigkeit aufrichten.« Vgl. auch DERS., Theologie (s. Anm. 26), 264f.

⁸⁹ Grundlegend J. D. G. DUNN, The New Perspective on Paul (1983; in: DERS., The New Perspective on Paul. Collected Essays [WUNT 185], 2005, 89–110); vgl. auch die vorsichtige Modifikation seiner Thesen in der Einführung desselben Bandes: DERS., The New Perspective: Whence, What and Whither?, aaO 1–88.

⁹⁰ So F. AVEMARIE, Art. ἔργον, TBLNT² 2, 57–59; A. A. DAS, Paul and the Jews (Library of Pauline Studies), Peabody/MA 2003, 40–42.

⁹¹ So Michael Bachmann in einer Reihe von Aufsätzen, zunächst M. BACHMANN, Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus (in: DERS., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus [NTOA 40], 1999, 1–31); DERS., 4QMMT und Galaterbrief. מעשי החוררה und EPIA NOMOY (in: DERS., Antijudaismus, 33–56); zuletzt DERS., Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck »Werke« des Gesetzes« (in: DERS., Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament [NTOA/StUNT 91], 2011, 99–160).

⁹² Vgl. dazu meine Ausführungen in FREY, Judentum (s. Anm. 79), 44–63 (dort zur »New Perspective«: 55–63).

⁹³ Ich halte die Verbindung des *yahad* mit den aus antiken Texten bekannten Essenern nach wie vor für die überzeugendste Hypothese, vgl. zur Begründung FREY, Auswertung (s. Anm. 33); auch VANDERKAM (s. Anm. 31), 92–114.

fragen (v. a. Reinheitsfragen) darlegt. Der Text wurde nach dieser Passage *Miqṣat Maʿašê hat-Tora* (»etwas von den Werken des Gesetzes«) 4QMMT genannt:

»Wir haben dir einige »Werke« (oder »Vorschriften«) der Tora geschrieben, die wir als gut befunden haben für dich und dein Volk. Denn wir haben gesehen, dass bei dir Klugheit und Wissen um die Tora vorhanden ist. Betrachte dies alles und bitte von seinem Angesicht, dass er deinen Rat lenke und von dir entferne böse Absichten und den Plan Belials, damit du Freude erfährst am Ende der Zeit, wenn du feststellst, dass etwas von unseren Worten richtig ist. Und es wird dir zur Gerechtigkeit angerechnet werden, wenn du tust, was aufrecht und gut in seinen Augen ist, zum Wohl für dich und Israel.«⁹⁴

Diese einzige exakte Parallele für das griechisch sonst nicht belegte Syntagma zeigt zunächst, dass Paulus auch hier terminologisch auf eine palästinisch-jüdische Diskussion um die Torauslegung rekurriert. Es geht in diesem Text zwar um Einzelbestimmungen kultischer Art, durch die eine Abgrenzung zwischen zwei Gruppen erfolgt. Dies konnte als Argument für Dunns Position dienen, was nicht ausschließt, dass Paulus selbst den Terminus in Röm 3,20 u. ö. grundsätzlicher und breiter benutzt. Und selbst wenn man *maʿašê hattôrāh* hier am ehesten mit »Vorschriften des Gesetzes« übersetzen könnte, ist doch klar, dass diese auf das entsprechende Tun zielen.⁹⁵ Ihre Befolgung, ja überhaupt, was »aufrecht und gut« in Gottes Augen ist, soll am Ende der Zeit »von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet werden«. Der auch für Paulus fundamentale Horizont einer endgerichtlichen Beurteilung des Menschen findet sich hier auch.

Der Streit um die Semantik des paulinischen Syntagma und umfassender um die Paulus-Interpretation lässt sich durch eine solche Parallele nicht entscheiden. Doch macht der Text deutlich, dass Paulus auch in seiner Rechtfertigungslehre stärker auf jüdische Termini und Diskurse rekurriert, als man oft meinte. Die theologische, v. a. reformatorische Paulusauslegung hat den Apostel zu lange dem Judentum seiner Zeit entgegengesetzt und dabei mit einem Zerrbild des Judentums operiert, für das das Gesetz einen Heilsweg darstelle und das somit eine »Religion der Werkgerechtigkeit« sei. Dieses Zerrbild ist nicht zuletzt durch die Anfragen der »New Perspective«, aber auch durch das aus den neuen Quellen zu erhebende, facettenreichere Bild zerbrochen. Aus vielen jüdischen Quellen ist zu erkennen, dass die Tora für die ihr Verpflichteten Freude

⁹⁴ 4QMMT C 27–31 (in: E. QIMRON/J. STRUGNELL, Qumran Cave 4.V [DJD 10], Oxford 1994, 62f).

⁹⁵ So zunächst H.-W. KUHN, Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Galaterbriefs. Aus dem Münchener Projekt: Qumran und das Neue Testament (in: G. J. BROOKE/F. GARCÍA MARTÍNEZ [Hg.], New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris, 1992 [StTDJ 15], Leiden u. a. 1994, 169–221), 210; jetzt modifiziert in: DERS., Qumran (s. Anm. 81), 232: »einige Werke, die gemäß dem Gesetz zu tun sind«.

und nicht Last, Berufung und keine Sklaverei bedeutet. An erster Stelle steht die Gnade, die Erwählung – auch zum Leben mit der Tora; dies dokumentieren auch die Qumran-Texte, etwa die Hodayot. Weil Paulus als ehemaliger Pharisäer die Verpflichtung zum Tun radikaler fasst als manche seiner Zeitgenossen, kann er festhalten, dass faktisch kein Mensch diesem Maßstab gerecht wird – und dann die Gerechtigkeit als die von Gott durch Christus geschenkte neu bestimmen. Doch ist auch diese Position im Ringen darum, wie Heiden dem endzeitlichen Gottesvolk einzufügen sind, eine jüdische: stärker geprägt von Fragestellungen der Diaspora, aber ganz im Diskursrahmen des pluralen zeitgenössischen Judentums. Dieses neue, plurale Bild des antiken Judentums, das sich wesentlich der erweiterten Quellenbasis durch die Schriftfunde vom Toten Meer verdankt, trägt auch dazu bei, die Texte des Paulus in ihrem Diskurskontext besser zu verstehen und verhängnisvolle theologische Fehlurteile zu korrigieren.

Man könnte nun einwenden, dass auch in der hier vorgelegten Argumentation die hermeneutische Aufgabe, die jüdischen Texte in ihrem eigenen Recht zu lesen, nicht erfüllt wurde. Auch ich habe einige der Texte eher als Steinbruch für Parallelen verwendet und nach ihrem Gebrauchswert für die Interpretation des Neuen Testaments ausgewählt. Anders lassen sich die Bezüge oft nicht darstellen. Der hermeneutische Anspruch sollte jedoch darin eingelöst sein, dass nun ein ganz neues Gesamtbild eines pluralen Judentums mit lebendigen Diskursen und vielfältigen eschatologischen Hoffnungen vorliegt, zudem eine neue Sicht der Apokalyptik und der Weisheitstradition und auch ein neues Bild der zunächst ganz und gar jüdischen Jesusbewegung. Hier kann dann auch die theologische Diskussion auf einer neuen Grundlage weitergehen.

3. Perspektiven: Thesen zur hermeneutischen Aufgabe neutestamentlicher Wissenschaft in der Wahrnehmung des antiken Judentums

1) Neutestamentliche Wissenschaft ist darauf angewiesen, die jüdische Mitwelt Jesu und des frühen Christentums zu erforschen, wenn sie den Ursprungssinn der neutestamentlichen Texte, die dafür relevanten Fragen und Diskurse, Sprach- und Denkformen wahrnehmen will. Praktisch alle neutestamentlichen Texte stammen aus diesem Milieu, mit diesem müssen wir vertraut sein, wenn wir die Texte nicht nach alten Vorurteilen, kirchlicher Tradition oder textfremden Ideen interpretieren wollen. Historische Kontextwahrnehmung ist insofern auch eine elementar theologische Aufgabe reformatorisch inspirierter Bibelwissenschaft.

2) In historischer Perspektive interessiert dabei insbesondere das *antike* Judentum, die Zeit des Zweiten Tempels, insbesondere die Zeit der Begegnung des Judentums mit der hellenistischen Welt und dem römischen Imperium, der jüdischen Identitäts- und Freiheitskämpfe und auch die Zeit der Konsolidierung des Judentums und der langsamen Kodifizierung seiner Traditionen nach der Zerstörung des Tempels bis zum Ende der Spätantike.

3) Insofern gehört die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem antiken Judentum in Lehre und Forschung auch in das Spektrum einer *theologischen Fakultät* und ihrer bibelwissenschaftlichen Abteilung, wenngleich das Judentum dieser Epoche in anderen Kontexten auch Gegenstand judaistischer, religionswissenschaftlicher oder alttumswissenschaftlicher Forschung ist. Im internationalen und interdisziplinären Diskurs über die Texte und Themen kommen diese Fachkulturen zusammen – in der Qumranforschung oder der Forschung zu Josephus und Philo ist dies längst selbstverständlich.

4) Die theologische Bibelwissenschaft, die ein besonderes Interesse an den frühjüdischen Texten und Kontexten mitbringt, trägt dabei eine besondere geschichtliche *Hypothek*: Sie kommt von einer Geschichte der Abwertung und Verzerrung des Judentums her und hat lange Zeit die Erkundung des Judentums für ihre eigenen theologischen Argumentationsinteressen instrumentalisiert und Judaistik wie Religionswissenschaft oft eher als ihr zudienende Wissenschaftszweige, *ancillae theologiae*, angesehen. Beide sind selbständig und selbstbewusst genug, um sich dem zu widersetzen und in die Forschung an den gemeinsamen Texten andere Fragestellungen einzubringen.

5) Das alles ist nur möglich, weil neutestamentliche Bibelwissenschaft an der *Universität* betrieben wird, im interdisziplinären und internationalen Austausch – und nicht im Winkel einer kirchlichen oder gruppenspezifischen Institution, wo die Gefahr der Abhängigkeit von Gruppeninteressen, der Ideologisierung oder auch einfach der vermeintlich frommen Selbstbescheidung stets größer ist. Die universitäre Präsenz der Bibelwissenschaft ist daher von größtem theologischen *und* kirchlichen Interesse – auch und gerade weil sie hier die heilsame Infragestellung ihrer Perspektiven durch andere, konkurrierende Fächer und Sichtweisen erfährt.

6) Dass dieser Diskurs geführt wird, ist zugleich von hoher gesellschaftlicher Bedeutung, weil die jüdisch-christliche Überlieferung als eine der wesentlichen Grundlagen unserer abendländischen Kultur in vielen Auseinandersetzungen eine Fähigkeit besonders ausgeprägt hat: die Integration des Fremden in das Eigene, wobei dieses nicht einfach unverwandelt wird, sondern immer sperrig bleibt und so intern und nach außen den Diskurs offen hält.

7) Das Jüdische an der Wurzel des christlichen Glaubens verbürgt insofern die geschichtliche Konkretetheit desselben, es bietet ein Gegengewicht gegen jede Tendenz zur Ideologisierung und ist gerade darin unabdingbar zur Erhaltung

der im Anfang begründeten Identität. Dieses Fremde im Eigenen zu erforschen, als Anwalt dieses Fremden in den Texten dessen Recht zu reklamieren und von diesem Fremden her das Eigene in seinem Ursprungsbezug neu zu verstehen, ist die hermeneutische Aufgabe neutestamentlicher Wissenschaft.

Summary

This article – an inaugural lecture for a chair in New Testament studies with special focus on Ancient Judaism and hermeneutics – demonstrates in referring to the Qumran discoveries why New Testament scholarship is fundamentally in need of a thorough study of Second Temple Judaism and its related disciplines. It is based on the observation that the earliest Christian movement was in itself a Jewish movement, so that in its early documents Christianity inevitably includes a Jewish seed. However in Christian exegesis the study of the Jewish elements has often been carried out polemically, employing patterns of contrast, or with the intention to neutralize the Jewishness. The central part of the article shows how the Qumran discoveries in particular have changed our image of Judaism at the turn of the era and what we can learn from them regarding the figure of Jesus, the reconstruction of the origins of Christology and the Jewish roots of Pauline thought. The concluding part outlines some aspects of the hermeneutical task of New Testament scholarship dealing with Jewish elements at the roots of Christianity. Such a perception of Judaism is necessary for theological reasons and also relevant for contemporary society.